

almanın câiz olduğu özellikle ileriki dönemlerde yaygın bir kabul görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), II, 947-948; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şâlih", "seyyî'e", "şalât", "zekât" md.leri.; *Müsned*, I, 108, 118, 152, 309; III, 266, 318, 366; VI, 226; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", I, "İmân", I, 29, 41, "Ezân", I, 18, 160, "Şalât", I, "Cum'a", 3, "İdeyn", 3, "Zekât", 3, 64, "Hac", I, 67, "Nikâh", 5, "Talak", I, 11, "Ce-zâtü's-Sayd", 22-24, "Meğâzî", 51, "İftisâm", 12; Müslim, "İmân", 10, "Şalât", I, 34-35, 38, 41-42, "Şalâtü'l-müsâfirîn", I, 3, "Cena'iz", 105, 108, "Hac", 147, 407-408, "Mesâcîd", 68, "Eđâ-hî", 7, 43-45, "İmâret", 155; İbn Mâce, "Ezân", I, "İkâmet", 58, 77, "Tıb", 10, "Zühd", 26; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 31, "Şalât", 73, 132-144, "Menâsik", 26, "E'time", 40, "Talak", 11; Tirmizî, "İmân", 9, "Tahâret", 3, "Şalât", 25, 116, 166, "Hac", 9, "E'time", 27, "Fezâ'ilü'l-cihâd", 16, "Mevâki'tü's-salât", 69, 115-116; Nesâî, "Tahâret", 59, "Ezân", I, "Şalât", 8, "Şalâtü'l-ideyn", I, "İstiskâ", 3, 4, 12-13, "Menâsik", 220, "Da-hâyâ", 34, "Talak", 24; Dârimî, "Şalât", 42, "Nikâh", 3; Şâfiî, *el-Üm*, I, 87-89, 106; a.mlf., *er-Risâle*, s. 48-49; Sahnûn, *el-Müdevene*, I, 62-64, 74, 76; IV, 420; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ* (trc. Emîn Abdülmecîd el-Bedevis-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 74; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), V, 214-215; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, III, 233, 254, 275-280; VIII, 191, 193-196; Serahsî, *Üşûl*, I, 26-56; a.mlf., *el-Meb-sûl*, I, 35-38; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 237-238, 246-247; Pezdevî, *Kenzü'l-üvşûl*, I, 23-25; Zemâherî, *el-Keşşâf* (Beyrut), II, 366-367; III, 128; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 558; IV, 1665, 1923; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 110-113, 130-131, 194; IV, 191; V, 48; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, I, 106, 108, 112; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), I, 63, 126-130, 141, 158-160; V, 463, 555-558; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 291; Ebû Şâme, *Kitâbü'l-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bidâ'i ve'l-havâdiş* (nşr. Meşhûr Hasan Selemeân), Riyad 1410/1990, s. 100 vd.; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 126; VI, 80; XVI, 149; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 289-294, 374-381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 104; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, I, 88-91; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166-172; İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, III, 434-438, 442-454, 595; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 22-26; Zerküşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, Küveyt 1413/1992, I, 293-294; a.mlf., *el-Burhân*, I, 464-467; Şâtibî, *el-İ'tişâm*, I, 37-45; Aynî, *el-Binâye*, II, 120-129; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 85; II, 340; Sü-yûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 46-53; a.mlf., *el-İtkân* (Ebü'l-Fazl), I, 307; Şîr-bînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 61, 151-152, 159-160; II, 344; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 24-25; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kunâ'*, I, 331; IV, 16; *el-Fetâ-va'l-Hindiyeye*, I, 68-69; Derdîr, *eş-Şerhu'l-ke-bîr*, I, 537; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-Kebûr*, I, 231-239; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 251-252; V, 125, 322, 325-327; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâ-r* (Kahire), I, 106, 483-485, 521-522; II, 407; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 152-198; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II, 377; Reşîd Rizâ, *Tefsîrü'l-me-nâr*, IX, 310-363; Elmalılı, *Hak Dîni*, I, 9-18; IV, 2844, 3013; M. Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmü'l-Kur'ân*, Kahire, ts. (Dârü İh-

yâi'l-kütübü'l-Arabiyye), II, 56-60; Tâhîrülmevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1963, s. V-XIX, 1-33, 35-40 vd.; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 227-289; Hikmet Bayur, "İbadet Dili", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 151-158; a.mlf., "Kur'ân Dili Üzerine Bir İnceleme", *TTK Belleten*, XXII/88 (1958), s. 599-605; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s. 24-27, 90-91; a.mlf., "Zekât", *İA*, XIII, 495-496; a.mlf., "Cuma", *DİA*, VIII, 86; M. Mustafa el-Merâğî, *Bahş fi tercemeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ahkâmihâ* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1401/1981, s. 9-49; Ömer Süleyman el-Eşkâr, *Maķâsîdü'l-mükellefîn*, Küveyt 1401/1981, s. 20-30, 265-295, 342-344; M. Ebü'l-Feth el-Beyânünî, *el-İbâde*, Kahire 1404/1984, tür.yer.; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu* (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 218; Yûsuf el-Kardâvî, *el-İbâde fi'l-İslâm*, Kahire 1405/1985, tür.yer.; Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Ankara 1987, s. 5, 11-12, 21; M. Zâhid Keveşî, *İhkâku'l-hak*, Kahire 1408/1988, s. 48-50, 56-64; İbrâhim B. Âmir er-Ruhaylî, *Mevkıfû ehli's-sünne ve'l-cemâ'a min ehli'l-ehvâ' ve'l-bidâ'i*, Medine 1415, I, 336-457; II, 511-686; Hâbil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*, İstanbul, ts. (Bahar yayınevi), s. 104-111; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996, s. 350-408; M. Sait Şimşek, *Fâtîha Süresi ve Türkçe Namaz*, İstanbul 1998, s. 91-113; Osman Keskiöğlü, "Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakih'in Yazdıkları", *AÜİFD*, VIII (1961), s. 89-93; Muhammed Akale, "en-Niyâbe fi'l-ibâde", *Mecelletü't-Teş-rî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, II/4 (1406/1985), s. 91-149; Heffening, "İbâdât", *İA*, V/2, s. 687; "Âyet", *Mu.Fî*, I, 105-107; "İcâre", a.e., II, 220-223; a.e., "İstifâne", VII, 141-143; "Şalât", *Mu.F*, XXVII, 53-55; "İbâde", a.e., XXIX, 256-258; H. G. Bousquet, "İbâdât", *EP* (İng.), III, 647-648; Abdülkadir Şener, "Abdest", *DİA*, I, 69; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel", a.e., III, 16-20; Rahmi Yaran, "Bid'at", a.e., VI, 129-131; Ali Bardakoğlu, "Bedel", a.e., V, 298-299; a.mlf., "Edâ", a.e., X, 389-392; a.mlf., "Hak", a.e., XV, 142-144; Abdurrahman Çetin, "Ezan", a.e., XII, 36; Salim Öğüt, "Hac", a.e., XIV, 389.

FERHAT KOCA

2. Tasavvuf. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn zamanında yaşamış olup sûflerin öncüleri kabul edilen takvâ sahibi müslümanlar ibadet üzerinde hassasiyetle durdukları ve çok ibadet ettikleri için "ubbâd" dünyadan çok âhirete önem verdikleri için "zühhâd" diye tanınmışlardır. Tasavvuf döneminde de nitelikli ibadetten beklenen feyiz ve sevabın daha çok olması için zühd gerekli görülmüştür.

İbadetlerin daha çok bâtinî özellikleri, ruhu ve öz üzerinde duran sûfler bundan başka ihlâs, huşû, Allah sevgisi ve korkusu gibi gönül hallerini; sabır, şükür, tevazu, cömertlik, af, merhamet gibi ahlâk esaslarını; kısaca kalp temizliğine, ruhun olgunlaşmasına vesile olan ve sonuçta insanı Allah'a yaklaştıran her türlü iyi

halleri ve davranışları ibadet sayarlar. Tasavvufta ibadet kavramının bu kapsamlı anlamı "ubûdiyyet" kelimesiyle ifade edilmiştir.

Sûflere göre ibadet ve ubûdiyyet Allah'ın rızâsını kazanmak, ona yaklaşmak ve onun huzurunda olmak için vazgeçilmez bir araçtır. Kişi her şeyi bir yana bırakarak Allah'ın huzurunda ve onunla birlikte olduğunun bilincine erince amaç uygun şekilde ibadet etmiş olur. Hz. Peygamber "ihsan" kavramıyla (Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", I) bu hususu belirtmiştir. Allah Teâlâ, "Bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl" (Tâhâ 20/14) buyurmak suretiyle gafletle ibadet edilmemesi ve namazın bilinçli kılınması konusunda uyarıda bulunmuştur (Serrâc, s. 209; Gazzâlî, I, 116). Allah'a çok yakın olan ve O'nun dostluğunu kazanan velîler de dahil olmak üzere bütün müslümanlar her zaman bu araca muhtaçtır. "Yakın gelinceye kadar rabbine ibadet et" (el-Hicr 15/99) meâlindeki âyeti yanlış yorumlayan sûfî görünümlü bazı kişiler, yakın mertebesine ulaşan ve kalbi temiz olan kimselelerin artık bu mertebeden sonra ibadet ve ubûdiyyete ihtiyaçları kalmayacağını ve onlardan yükümlülüğün düşeceğini, kulluktan kurtulup özgür olacaklarını iddia etmişlerdir (Serrâc, s. 531, 538). "Ârifler dinî yükümlülüğün düşeceği bir mertebeye ulaşırlar mı?" şeklindeki bir soruya karşılık ünlü sûfî Cüneyd-i Bağdâdî böyle bir mertebenin varlığından bahsedilen bir zümrenin bulunduğunu, ancak bu iddiayı ileri sürenlerin hırsızlardan daha kötü olduklarını, âriflerin sadece ibadet ve taatle Allah'a eriştiklerini ifade ettikten sonra kendisinin bin yıl yaşasa bile amelinden zerre kadar eksiltmeyeceğini söyleyerek cevap vermişti (a.g.e., s. 208; Sülemî, s. 159; Kuşeyrî, I, 106). Tasavvufun doğuş döneminde mutasavvıf olduğunu iddia eden bazı kişiler tarafından ileri sürülen, yükümlülüğün düşeceği bir mertebenin bulunduğu şeklindeki görüş daha sonra bâhiyye, hulûliyye, bâtîniyye gibi şeriat dışı hareketlerde devam ederek çeşitli biçimlerde günümüzde kadar gelmiştir.

Tasavvufta kulluğun ibadet, ubûdiyyet ve ubûdet olmak üzere üç şekli vardır. İbadet ilme'l-yakîn, ubûdiyyet ayne'l-yakîn, ubûdet de hakke'l-yakîn mertebesindeki sâlikler için söz konusudur. İbadet ve ubûdiyyet daima rab ve mevlâ kavramlarını çağırıştırır. Kendini abd olarak gören Allah'ı rab, kendini âbid olarak gören O'nu mâbud ve mevlâ olarak görür.

Mutasavvıflar farz ibadetlerin insanı Allah'a yaklaştıracığına, farzlardan sonra yapılan nâfile ibadetlerin bu yakınlığı daha da arttıracığına ve kulu mevlâsına ulaştıracığına inanırlar. Hadiste de belirtildiği üzere bu durumda Allah kulun gören gözü, işiten kulağı olur" (Buhârî, "Rikâk", 38). Bu sebeple sûfler nâfile ibadetlere büyük önem verirler.

Sûflere göre ibadet cehennemden kurtulmanın ve cennete girmenin aracıdır. Bu amaca ulaşmak niyetiyle ibadet etmek câizdir. Ancak ibadet ve ubûdiyyetin en yüksek derecesi, hiçbir karşılık beklemeden sırf rızâsını kazanmak ve emrine uymak için Allah'a tapmaktır. Özellikle Râbia el-Adeviyye'den itibaren bu anlayış sûflerin ortak görüşü haline gelmiştir (Attâr, s. 83). Sûfler sevap için ibadet edeni ücret almak için çalışan işçiye benzetirler.

Azîmet ve ruhsat açısından da ibadetler üzerinde duran sûfler, ruhsat ve kolaylık esasına göre ibadet etmeyi avam için câiz görürken kendileri daima azîmet ve ihtiyatı esas alır, nicelik ve nitelik bakımından ibadetleri en mükemmel şekilde yerine getirmeye çalışırlar. İbn Haffif, bir derviş için te'vil yapmaktan ve ruhsata yönelmekten daha zararlı bir şeyin bulunmadığını söyler (Sülemî, s. 210, 465, 488). Tasavvuf kaynaklarında bunun sayısız örneği bulunmaktadır.

Sûflerin farz ve nâfile ibadetlerin yanı sıra ahzâb ve evrâd okuma, semâ ve zikir yapma gibi ibadetleri de vardır. Halvethânelerde ve çilehânelerde inzivaya çekilmek, türbeleri, tekkeleri, meşâyihî ziyaret etmek, temessüh ve teberrük de tasavvuf ve tarikat ehlinin telakkilerince ibadet şekilleridir. Ayrıca sohbet meclisleri de ibadet olarak anlaşılır. Sûflerin bu özel ibadet şekilleri üzerinde geniş olarak durmaları, zâhir ulemâsı tarafından bunlara farzlardan daha fazla önem verilmesi olarak yorumlanmış ve şiddetle tenkit edilmiştir. Bazı sûflerin ibadeti, "nefsin arzularına muhalefet etmek" şeklinde tanımlamaları ve bu muhalefeti nefse eziyet etme derecesine vardırımları da tenkit konusu olmuştur.

"Göklerde ve yerde olan her şey, güneş, ay, yıldızlar, dağlar Allah'a secde eder" (el-Hac 22/18) meâlindeki âyeti her şeyin Allah'a ibadet ettiği şeklinde tefsir eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların Allah'a muhtaç olmaları O'na ibadet etmeleri anlamına gelir. İbnü'l-Arabî buna zâfî, aslî ve fitrî ibadet adını vermekte-

dir. İnsanların iradeleriyle yaptıkları ibadetler ise özel nitelikteki ibadetlerdir (el-Fütûhât, II, 328, 353, 539; IV, 118, 197).

Abdurrahman-ı Câmî sûflerle Melâmîler'i hak tâlibi; zâhid, fakir, hâdim ve âbidleri de âhîret tâlibi olarak görür. Ona göre haz alarak ibadet edene "âbid", külfetle ibadet edene "müteabbid" denir. Bir de ibadette riyakâr olanlar vardır (Nefehât, s. 9, 12). Melâmîler ibadetin samimi olması için gizli tutulmasına önem verir, her çeşit farz ve nâfile ibadetleri bu çerçevede yerine getirmeye özen gösterirler. Câmî, Katûnderî'nin de Melâmîler'in yolunu tuttuğunu, ancak bunların farz ibadetlerle yetindiklerini, Kalenderî olduklarını söylemekle birlikte gerçekte zındık olan diğer bir zümrenin ise günahı insanları incitmekten, sevabı onlara iyi davranmaktan ibaret görüp bunun dışında ibadet kabul etmediklerini söyler (a.g.e., s. 11). Mezhepler tarihi literatüründe İslâm dışı kabul edilen gruplar da ibadeti gerekli görmez (bk. GÂLİYYE; İBÂHİYYE).

Tasavvufta, kendilerini tamamen Allah'a verdikleri ve bilinçlerinin yeterince yerinde olmadığı kabul edildiği için "meczip" diye anılan zümre mensupları dünya ile ilgilenmedikleri gibi ya hiç ibadet etmezler veya ibadet ederken kurallara uymazlar. Sûfler ara sıra ibadet eden meczupların Allah'ın velî kulları olduklarını, ancak yükümlülüğün temeli olan akıl melekesine tam olarak sahip bulunmadıkları için ibadette yükümlü olmadıklarını ileri sürerler. İbn Haldûn, "İbadet olmadan velîlik olmaz" diyerek meczupların velîliğini inkâr eden fakihleri hatalı bulur ve velîliğin Allah'ın dilediğine verdiği bir lutuf olduğunu, ibadete bağlı bulunmadığını söyler (Muḳaddime, I, 102).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İmân", 37, "Rikâk", 38; Müslim, "İmân", 1; Muhâsibî, *el-Veşâyâ*, Beyrut 1986, s. 136, 204, 355; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1965; Serrâc, *el-Lüma* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1960, s. 203-231, 531, 538; Kelâbâzî, *et-Ta'aruf*, s. 58; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳatü'l-ḳulûb*, Kahire 1961, II, 186-271; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 159, 210, 465, 488; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 171, 195, 223, 227, 295; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1385/1966, I, 106; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 116; IV, 301, 361; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, Tahran 1346 hş., s. 83; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1960, s. 541; İbnü'l-Arabî, *Fuḫûs*, s. 83, 187; a.mlf., *el-Fütûhât*, II, 308, 328, 353, 539; III, 402, 437; IV, 102, 118, 172, 197, 199, 310; Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 371; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, I, 90-167; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, I, 102; a.mlf., *Şifâ'ü's-sâ'il*, Ankara 1957, s. 107; Câmî, *Nefehât*, s. 9, 11, 12, 13; Ankaravî, *Min-*

hâcû'l-âbidîn, Bulak 1250, s. 164, 198; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa*, Kahire 1966, s. 561; İbrahim Hakî Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 430; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 135, 177.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

D) Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet. Dinî hayatın ayırıcı özelliği olan tabiat üstü yüce bir varlıkla veya kısaca Tanrı'yla ilişki insanda inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutları çerçevesinde ortaya çıkar. Psikolojik açıdan ibadet, insanla Tanrı arasındaki ilişki ve iletişimin insana ait söz, beden duruşu ve hareketler gibi sembolik eylemlerle ifadesi olarak anlaşılır. Dua, dinî âyin ve tören gibi tapınma şekillerini de içine alan geniş anlamıyla ibadet ferdin kendisini Tanrı'ya çok yakın hissettiği, O'nunla derûnî münasebetler içinde bulunduğu hissini veren özel bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı her türlü eylem ve işlemidir, dinî hayatın uygulamaya yönelik ifadesidir. Buna göre kutsal zaman ve mekânlara saygı, ilâhî irade ve kâinat hakkında geniş bir yorum sistemine bağlı olarak yapılan törensel eylemler ve âyinler, belli bir sonuca ulaşmak için yapılan bütün özel törenler (tahâret, dua, oruç, kurban vb.) ibadet kavramı içerisinde ele alınabilir (Wach, s. 28).

Dindar insanın tapınma eylem ve işlemleri olarak ibadet geçici ve tesadüfî bir olay değil dinî hayatın esaslı ve gerçek bir ifadesi olarak kabul edilir. Bu kapsamıyla ibadet dinî hayatla o kadar sıkı bir bağ içerisinde ki ibadet olmadan dinin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği bile şüphelidir. Bu açıdan ibadet psikolojiye indirgenemez ve psikoloji tarafından da açıklanamaz, ancak ibadetin insan üzerindeki etkileri incelenebilir.

William James, Gordon W. Allport, Paul E. Johnson, Carl Gustav Jung, Viktor E. Frankl, Becker, Fr. Maslow gibi bilim adamlarına göre dinin fert üzerindeki asıl etki ve fonksiyonu onda güçlü, uyumlu, bütünleşmiş, sağlam yapılı bir kişilik oluşturmaktır. Din psikolojisi araştırmalarından elde edilen sonuçlar da bunu desteklemektedir. Muhammed İkbâl de aynı görüşü felsefî ve metafizik düzlemde kuvvetle savunmuştur (*İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 18, 200, 207). Bu anlayışa göre dinî inanç ve değerler, ibadet ve törenlerle dünya hayatına ilişkin dinî açıklamalar insan hayatına bir anlam ve amaç kazandırır; insanlar arası ilişkileri düzene koyar; kişinin zihinsel açmazlarını çözer. Ayrıca dinin insanı davet